

# Eduardo Lourenço e o Brasil dos anos sessenta: o racismo como impensado

*Eduardo Lourenço and Brazil in the 1960's:  
Racism as Unthinking*

Alessia Di Eugenio  
Universidade de Bolonha (UNIBO)  
Bolonha | BO | IT  
alessia.dieugenio2@unibo.it  
<https://orcid.org/0000-0002-5648-2438>

**Resumo:** Para o filósofo português Eduardo Lourenço foi decisiva e singular a experiência vivida em terras brasileiras, na Bahia, entre 1958 e 1959. De fato, a partir da década de 1960, ele dedicou vários textos à interpretação de aspectos da cultura, da sociedade brasileira e das suas relações com Portugal. Este artigo propõe uma reflexão sobre a peculiar caracterização da reflexão sobre o racismo no Brasil, baseada no primado da questão da cor, em alguns dos textos escritos entre 1961 e 1963. A leitura crítica do filósofo, alimentada por incursões literárias, é colocada em diálogo com fases e desenvolvimentos do pensamento brasileiro sobre o racismo.

**Palavras-chave:** Eduardo Lourenço; racismo; cor; Brasil.

**Abstract:** For the Portuguese philosopher Eduardo Lourenço, the experience he had in Brazil, in Bahia, between 1958 and 1959, was decisive and unique. In fact, from the 1960s onwards, he dedicated several texts to interpreting aspects of Brazilian culture, society and its relations with Portugal. This article aims to reflect on the peculiar characterization of racism in Brazil, based on the primacy of the colour issue, in some of these texts written between 1961 and 1963. The philosopher's critical reading, fed by literary incursions, is placed in dialogue with phases and developments in Brazilian thinking on racism.

**Keywords:** Eduardo Lourenço, racism, colour, Brazil.



## Introdução

Na Bahia nós temos a impressão de que, de facto, é outro mundo

Eduardo Lourenço, 2009

“Exílio. É a palavra que serve para mim e serve para a humanidade inteira” (Valle, 2021). Essa é a frase que o filósofo português Eduardo Lourenço (1923-2020) disse, encontrando pela última vez, em março de 2019, Camila do Valle, primeira doutoranda a trabalhar sobre a obra de Eduardo Lourenço e pessoa a quem ele dedicou a famosa *Carta a Camila*, escrita em 2005.

No belo texto que ela escreveu logo depois do falecimento do professor e intitulado *Dianete da morte de um corpo – uma tentativa de obituário*, ela termina citando essa lembrança e essa palavra que o professor repetiu várias vezes naquele último encontro: “exilio”. *Ex-solum*, fora da própria terra. Temporariamente desenraizado e habitado por seiva de outro lugar.

E como muitos intelectuais que a história relata, foi durante os períodos que passou longe e fora da própria terra que muitas ideias, revelações e entendimentos surgiram.<sup>1</sup> Por exemplo, foi decisiva e singular, como ele mesmo afirmou numa entrevista com Rui Moreira Leite, mas também no seu discurso de doutoramento *honoris causa* pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 1995, a experiência do período vivido em terras brasileiras como professor convidado na Universidade Federal da Bahia entre 1958 e 1959.

Foi aqui no Brasil que, paradoxalmente, comecei a interessar-me por este tema do império, da colonização, e no fundo foi aqui que nasceu a ideia de que não se podia ter uma leitura da história portuguesa, da cultura portuguesa, sem conhecer esta outra parte do que tinha sido o império português. Em última análise, portanto, todo o *arrière plan* do *Labirinto da saudade* tem a ver com a minha estadia na Bahia [...] (Lourenço, 2009).

É significativo que Lourenço descreva este impacto como “curioso”, tendo em conta a brevidade da sua estadia no Brasil e a sua já apurada – ainda que apenas livresca – sensibilidade para a cultura brasileira. Em suma, o que este breve período produziu foi inesperado, imprevisto e relevante.

Quando vim para o Brasil a cultura era apenas livresca, isto é, feita através de leituras e como toda a minha geração – e já vinha um pouco da geração anterior – estávamos a par do que naquela altura era novidade: o impacto da cultura brasileira. Da literatura brasileira, mais que da cultura, explico melhor: pertenço a uma geração para a qual Jorge Amado, Graciliano Ramos, José Lins do Rego, Rachel Queiroz eram presenças muito vivas no contexto cultural português [...].

A minha estadia no Brasil foi curta, apenas de um ano. Nós nunca sabemos muito sobre as experiências que vivemos, qual foi o seu real impacto, porque muitas

<sup>1</sup> Desde os anos sessenta, atuou como professor na França, lecionando em Grenoble e depois em Nice, onde ficou até o final dos anos oitenta.

vezes só mais tarde é que se toma conhecimento disso. De qualquer modo foi um impacto curioso porque, como experiência, não foi uma que terminasse muito bem... aquela ideia de ficar no Brasil (Lourenço, 2009).

Luís Bueno, no ensaio *Oropa, França, Bahia: regionalismo e provincianismo em Eduardo Lourenço* (2024), retoma uma parte da entrevista de Eduardo Lourenço com Rui Moreira Leite e reflete sobre a sensação de “estranheza”<sup>2</sup> que o intelectual define explicitamente como tal, sem qualquer disfarce, ao falar da atitude inicial dele perante a vida brasileira, considerando a sua formação cultural e o seu ser “horrorosamente europeu” (Lourenço, 2009):

A minha atitude – não digo colonialista porque não tem esta conotação – de estranheza mudou desde que assisti, pela primeira vez, a um candomblé. Foi muito impressionante. Começou aquela música e a certa altura eu tive que sair do recinto, não porque me sentisse mal, mas porque aquele ritmo tinha uma influência mecânica, fisiológica sobre mim. Era a mesma batida. Nós percebemos como aquele ritmo faz parte de uma preparação para a discussão de si em que a pessoa fica num transe... (Devo dizer não nasci muito para transe!)... Mas tive de sair, ir para fora, com um certo medo. Tem realmente uma influência e um impacto... (Lourenço, 2009).

O incomodo que este episódio relata – assinala Bueno – era sobretudo intelectual. A dimensão da experiência física e espiritual é interpretada como indissociável da intelectual. De fato, esse exemplo mostra o impacto que algumas manifestações da vida cultural brasileira – em particular da complexa e rica cultura afro-brasileira, também fruto da resistência à colonização – tiveram em relação à sua formação intelectual e sobre essa mesma formação. O impacto de um “outro mundo” da Bahia:

E aí sim, embora eu naquela altura não tivesse reflectido muito sobre isso, provavelmente a minha atitude seria muito diferente se isso se passasse em São Paulo ou mesmo no Rio. Na Bahia nós temos a impressão de que, de facto, é outro mundo. Já são outros padrões culturais, outros códigos... E que é esse o Brasil, o Brasil profundo (Lourenço, 2009).

Essa breve estadia na Bahia lhe rendeu também muitas amizades. Entre elas, a amizade com Glauber Rocha que, além de ter sido seu aluno, teve o mérito de lhe dar de presente o livro, como relata a professora Camila do Valle, “através do qual dizia ter encontrado o que ele considerava ser a chave de sua leitura do Brasil, o *Grande sertão: veredas*” (Valle, 2021). E o autor deste livro, tão fundamental, passou a ser a referência que ele utilizava em lugar de Brasil: “o país de Guimarães Rosa”. Eduardo Lourenço, ao longo dos anos, conheceu muitos

<sup>2</sup> Na entrevista de Rui Moreira Leita é citada também uma carta de 2008 em que a esposa de Eduardo Lourenço, Anne Salomon Faria, enviou para João Nuno Alçada, confirmado e comentando a “estranheza” que o filósofo reconhece ter sentido: “Os dias passados na descoberta do Brasil foram momentos felizes – uma vez que eu gostei sempre de descobrir outros mundos, pessoas diferentes – mas o Eduardo sentiu-se completamente perdido nesta terra do Outro Mundo semiafricano, que ele abordava com uma certa estupefacção traduzida por uma espécie de recusa deste mundo colorido onde se juntava o melhor e o pior, modernismo e ‘magia’ primitiva... eu achava que ele não se tinha ainda despojado de alguns ‘preconceitos’ de país colonialista. esse nível nós não tínhamos o mesmo olhar e, desde logo, fiquei cativada por tudo o que pertencia a este mundo, completamente novo para mim” (Lourenço, 2009).

outros importantes intelectuais brasileiros (Jorge Amado, Vivaldo Costa Lima, Pierre Verger etc.) e muito escreveu sobre o Brasil, embora, como relatam todas as pessoas que o conhecem de perto, sempre fizesse questão de relativizar seu conhecimento sobre a realidade, com aquela “lucidez humilde” (Vecchi; Calafate Ribeiro, 2023, p. 115) que o caracterizava.

Levando em conta as contribuições que mapearam as leituras brasileiras de Eduardo Lourenço (Lima, 2013; Lourenço, 2018) e as recentes análises que consideram a importância das interpretações sobre o Brasil para entender os remanescentes do império português (Russo, 2023; Vecchi; Calafate Ribeiro, 2023; Vecchi, 2023), este artigo propõe uma reflexão sobre a peculiar caracterização do racismo em alguns breves textos escritos por ele entre 1961 e 1963 e dedicados ao Brasil. Inéditos até a edição do volume IV das obras completas, *Tempo brasileiro: fascínio e miragem*, de 2018, esses textos merecem uma grande atenção, porque propõem perspectivas de considerável relevância em relação ao período histórico em que foram elaborados, além do feito de apresentarem um olhar analítico e interpretativo profundo sobre a realidade social e histórica brasileira. São os dois textos *Racismo e colonização I e II*, uns dos poucos em que a palavra “racismo” aparece com toda a centralidade que o título pode conferir.

A minha perspetiva de análise, portanto, não será focada em aspectos mais abordados, como o impacto que o pensamento sobre o Brasil tem para a elaboração da *imagologia* estudada por Lourenço ou no labirinto do ressentimento luso-brasileiro. Diferentemente, pretendo colocar em diálogo as perspectivas do filósofo, europeu e branco, que, por assim dizer, observou “de fora” o Brasil, com as genealogias do pensamento brasileiro sobre o racismo. Além disso, meu objetivo é destacar o ponto de vista crítico, não sociológico, mas alimentado por incursões literárias, que ele adota para falar do tema.

Ainda hoje, o conjunto de obras de Lourenço não tem tido a circulação que mereceria no Brasil, embora alguns de seus livros tenham sido publicados, entre os anos noventa e dois mil, pela editora Companhia das Letras. O volume IV das obras completas, já mencionado, é, de fato, uma edição portuguesa publicada pela fundação Calouste Gulbenkian.

Em ocasião do centenário do autor, em 2023, foi organizado, pelo Centro de Estudos Ibéricos de Guarda, o simpósio “Eduardo Lourenço: um tempo brasileiro breve mas duradouro”, dedicado justamente a destacar a importância da estadia no Brasil para o pensamento do filósofo e para o contexto brasileiro. “O que Eduardo Lourenço tem a dizer para o Brasil?” é a pergunta que também faziam Carlota Boto e Maria Manuela Cruzeiro (2021), lembrando o filósofo, com emoção, logo depois do seu falecimento. Este artigo pretende contribuir para a resposta, destacando alguns aspectos das suas reflexões sobre o Brasil que ganham nova luz, considerando o tempo e o espaço desde o qual foram elaboradas, bem como o atraso com que foram divulgados.

## “Esquecer” o racismo: sobre Gilberto Freyre

No ensaio *Eduardo Lourenço, o Brasil e a construção do tempo português* contido no recente livro *Eduardo Lourenço: um tempo brasileiro breve, mas duradouro*, Roberto Vecchi afirma que a estadia de Lourenço na Bahia “cria o pensador que será, não só do ponto de vista de um amadurecimento académico, mas, fora de um plano biográfico, sobretudo no ajustamento de um modo de olhar o mundo e de afinar uma voz crítica ainda em construção” (Vecchi, 2024, p. 25) e chama a atenção para o fato de a sua produção também ter evoluído exponencialmente após a sua estadia no Brasil: antes de 1958, ele tinha escrito apenas dois livros, mas depois

deste ano na Bahia surgiu uma constelação de mais de 50 textos marcados por uma grande heterogeneidade de perspectivas e temas que fizeram dele um filósofo extremamente eclético. No entanto, Vecchi afirma também que “não é imediato entender, fora dos biografismos idealísticos, o caráter seminal da estadia brasileira, complexa, intensa, formativa” (Vecchi, 2024, p. 30). Uma evolução sobretudo intelectual e de pensamento que se define também do ponto de vista hermenêutico:

Sinteticamente e de modo um pouco apodítico, diria que o Brasil forja para Eduardo Lourenço uma outra semântica do tempo histórico, a ser prefigurado como “tempo português”. Talvez não seja fora de lugar aqui recuperar a definição de Reinhart Koselleck onde esta semântica decorre de experiências históricas do tempo que põe em relação uma certa forma de passado com uma certa forma de futuro. O que se percebe é que o Brasil de Lourenço é um anacronismo de Portugal num duplo sentido: materializa um passado de Portugal que já esvaiu (o império) e um futuro que ainda (pela questão africana ainda antes da “revolta” ou guerra colonial) não se definiu. Uma ruína portanto mas também um horizonte (e, aliás, Lourenço capta precocemente os efeitos perniciosos de ter uma nação problematicamente “pós-colonial” como horizonte, o Brasil, quando critica o luso-tropicalismo de Freyre, ‘caução do colonialismo português’ justamente pelo entrelaçamento de tempos históricos ideológico e oportunisticamente articulados, o Brasil como futuro do passado) (Vecchi, 2024, p. 31).

Portanto, essa nova semântica do tempo histórico deve muito, segundo Vecchi, à elaboração de uma nova percepção dos significados e dos efeitos da dinâmica colonial-pós-colonial que se articula também através da crítica feroz à idealização proposta por Gilberto Freyre. De fato, já durante o período passado no Brasil, Lourenço cultiva essa bem conhecida “inimizade honorífica” – como foi definida por Valle (2021) – com o autor de *Casa grande & senzala*. E ele sempre a declarou, por toda a vida.

O prefácio de Fernando Henrique Cardoso (2003, p. 25) da 48<sup>a</sup> edição deste importante livro, intitulado “Um livro perene”, afirma que não é preciso referir

os aspectos vulneráveis já salientados por muitos comentadores de Freyre: suas confusões entre raça e cultura, seu ecletismo metodológico, o quase embuste do mito da democracia racial, a ausência de conflito entre as classes, ou mesmo a ‘ideologia da cultura brasileira’ baseada na plasticidade e no hibridismo inato que teríamos herdados dos ibéricos.

Além disso, coloca um outro desafio em relação à obra de Freyre: “é preciso indagar mais o porquê de tanta resistência para aceitar e louvar o que de positivo existe nela” (Cardoso, 2003, p. 25). Esse prefácio é de 2003, 16 anos depois da morte de Freyre, 70 anos depois da publicação de *Casa grande & senzala* e da difusão de uma ampla crítica à repercussão da sua interpretação do Brasil, passando através dos anos de Getúlio Vargas, da ditadura civil-militar e do período pós-ditadura. A questão, para Henrique Cardoso, era salvar a obra de Freyre e reafirmar seu valor “perene”, além de todas as demolições que recebeu.

Pelo contrário, Eduardo Lourenço escreveu sobre Freyre nos anos em que, como lembra numa entrevista de 1999 (publicada apenas em 2018 na revista *Iberografias*), ele era um “intelectual prestigiado”, “uma personalidade”, uma “autoridade” e é exatamente por isso que a crítica do professor assume uma forma tão radical e feroz. De fato, Lourenço afirma:

O senhor era muito vaidoso. Não era vaidoso: era uma montanha de vaidade. [...] A verdade é o seguinte: talvez isso não se saiba, mas tenho de explicar que aquilo é um artigo de raiva. Polêmico, naturalmente. [...] O Gilberto Freyre era um intelectual prestigiado. É por isso que Salazar citava-o no discurso para levar a cabo aquela cruzada da guerra e do colonialismo em África. [...] Também foi convidado a ir a Angola. Não foi lá passear para escrever um livro (Valle, 2018, p. 187-188).

De fato, conforme Lourenço escreveu, a crítica a Freyre “não teria importância alguma se a não-verdade fosse inocente, mas jamais o é” (Lourenço, 2018a, p. 354). A radicalidade, a ironia e a ferocidade de sua crítica são especialmente notáveis pelo fato de serem tão precoses em comparação com a crítica e a desconstrução do trabalho interpretativo de Freyre no Brasil. Seu texto *A propósito de Freyre (Gilberto)* data de 1961, escrito, como os dois aqui considerados, apenas alguns anos após a primeira e verdadeira crítica do dispositivo ideológico do Lusotropicalismo, em 1955, a do angolano Mário Pinto de Andrade (sob pseudônimo de Buanga Fele) na revista *Presence Africaine*.

Começando o texto *Racismo e colonização I* sobre a “nulidade científica e o malefício incomensurável da sociologia gilbertiana”, Lourenço cita o precedente artigo de 1961 e afirma que “Nem o renome, nem a propaganda, nem uma geral mistificação cultural com centro nesta obra nos obrigam a alterar uma só vírgula do que escrevemos” (Lourenço, 2018b, p. 355). Reconfirmando a mesma posição crítica, o professor aponta para o aspecto subjacente às interpretações freyrianas: a ideia da confortável adaptação dos portugueses à terra tropical por serem eles mesmos racicamente compósitos, “próximos de algum modo do africano” numa pré-harmonia racial. Não houve um problema racista no Brasil por não ter havido um problema racial em Portugal. Denunciando esse notório discurso que chama de “horrível contra-senso”, Lourenço afirma que no Brasil existe uma “palavra-tabu” que “ilumina de uma luz pouco apreciada o fenômeno da colonização portuguesa do Brasil” (Lourenço, 2018b, p. 357). A palavra “racismo”. E alerta para a impossibilidade, para o país, de “assumir com plena consciência o seu estatuto de origem histórico-esclavagista” (Lourenço, 2018b, p. 356). São essas constatações que levam a colocar a questão da falta de reflexão sobre o racismo em boa parte da história do pensamento brasileiro até aquele momento. Nesse sentido, é emblemática uma passagem do texto em que, para explicar o recalque histórico e a distorção ideológica da leitura do antropólogo, ele se refere ironicamente ao “esquecimento”:

Mas o racismo de que falamos é um produto histórico “europeu” bem anterior aos Descobrimentos ao qual os portugueses não podiam escapar. Gilberto Freyre tem razão ao dizer que estávamos habituados ao convívio do negro – mas *esquece-se* [grifo nosso] de dizer “escravo” (Lourenço, 2018b, p. 357).

A ironia dessa passagem deixa vislumbrar a tentativa da remoção do trauma da escravidão visível, adotando o plano da “psicanálise” histórica do contexto brasileiro. Lourenço, como diria Saramago referindo-se a Portugal, tem o mérito de abrir os olhos de toupeiras habituadas à escravidão. De fato, sem rodeios e ambiguidades, ele define como racista a teoria da miscigenação freyriana, ou seja, baseada na exaltação do “primado branco”: “Toda a apologia miscigenante de Gilberto e seus adeptos banha nesta forma subtil – tão pouco afinal... – de exaltação do primado branco, quer dizer, de racismo” (Lourenço, 2018e, p. 369). Além da crítica à teoria da mestiçagem, nos dois textos mencionados Lourenço ataca o antropólogo, colocando a pergunta radical que

remete para uma compreensão específica do dispositivo racial europeu: “por que o negro?”. Por que a nascente civilização brasileira implica o escravo negro? (Lourenço, 2018b, p. 357).

## “Por que o negro?”: o impensado do racismo e a questão da cor

Num artigo de 1995, o sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, quatro anos antes da publicação do seu importante livro *Racismo e antiracismo no Brasil*, escreve:

Qualquer estudo sobre o racismo no Brasil deve começar por notar que o racismo no Brasil é um tabu [...]. Essa pretensão a um anti-racismo institucional tem raízes profundas tanto na nossa história, quanto na nossa literatura. [...] Em termos literários, desde os estudos pioneiros de Gilberto Freyre no início dos anos 30, seguidos por Donald Pierson nos anos 40, até pelo menos os anos 70, a pesquisa especializada de antropólogos e sociólogos, de um modo geral, reafirmou (e tranquilizou) tanto aos brasileiros quanto ao resto do mundo o caráter relativamente harmônico de nosso padrão de relações raciais (Guimarães, 1995, p. 26).

Roger Bastide – o primeiro a utilizar o termo “democracia racial”, comentando a obra de Freyre – em 1955 se referia ao “preconceito de não ter preconceitos” (Bastide; Fernandes, 1955) dos brasileiros para mostrar o quanto arraigada era a convicção de um antirracismo intrínseco à sociedade brasileira. De fato, embora os resultados do projeto UNESCO de 1951-1952 tenham também mostrado que existia um certo preconceito racial, era a classe e não a “raça” a ser considerada a origem do princípio da organização das relações sociais. A pesquisa de Florestan Fernandes sobre São Paulo, no fundo, confirmava essa perspectiva. De fato, graças ao projeto UNESCO, a sociedade brasileira aparecia mais desigual do que era retratada, mesmo e principalmente no exterior, mas as análises ainda estavam longe de abordar o racismo como causa estruturante dessa desigualdade. Num outro e posterior artigo, *Preconceito de cor e racismo no Brasil* (2004), Guimarães mostra que discutir preconceito, entre os anos cinquenta e sessenta, não significava tratar de racismo:

[...] a geração dos anos 1950 e os seus discípulos nos anos 1960 estudaram e discutiram o preconceito de cor e o preconceito racial, mas não trataram de racismo. Isso porque o racismo era entendido apenas como doutrina ou ideologia política. A expectativa geral era de que o preconceito existente seria superado paulatinamente pelos avanços e pelas transformações da sociedade de classes e pelo processo de modernização (Guimarães, 2004, p. 24).

A partir da década de 1970 a definição do que seria o racismo começa a mudar. Guimarães lembra que em 1971 foi publicado o primeiro texto de um cientista social, negro e africano, a falar de racismo no Brasil: *The Position of Blacks in Brazilian Society* de Anani Dzidziyeno. Este autor mostra que entre a esquerda brasileira existia uma crítica do mito da democracia racial e do preconceito racial, mas que, entre os marxistas brasileiros, ainda prevalecia a ideia de uma solução a ser buscada unicamente na organização da classe trabalhadora. Além disso, é preciso lembrar que na década de 1970, em plena ditadura civil-militar,

falar sobre racismo era um tabu devido ao fato de a democracia racial ter sido efetivamente assumida como uma ideologia nacional (Corossacz, 2005, p. 79).

Nesse quadro, as reflexões de Eduardo Lourenço nos textos de 1961-1963 adquirem um valor ainda mais considerável. O racismo, apresentado como tabu, por um lado é enquadrado como um fenômeno histórico com uma matriz europeia e não especificamente português, por outro lado é apresentado como intimamente ligado à questão da *cor*. Aspecto de grande relevância, levando em conta a longa invisibilização da questão do racismo, mesmo admitindo a existência de um preconceito de cor. Indo além de todas as especificidades das análises sociológicas que serão desenvolvidas no contexto brasileiro e que chegarão a colocar a questão do “colorismo” e do efeito do racismo dentro de grupos racializados – uma das mais recentes contribuições sobre o tema é de 2021, de Alessandra Devulsky –, Lourenço pensa radicalmente o racismo no Brasil como inextricavelmente ligado à noção moderna de raça, ou seja, à ideia de uma diversidade entre os ser humanos, imutável no tempo, de acordo com Guillaumin, Tabet e com outras pesquisadoras do tema (Corossacz, 2005, p. 75). E o racismo se configura como impensado na medida em que a resposta à pergunta: “por que o negro?”, na história do Brasil, não foi pensada levando em conta as implicações da existência desse dispositivo moderno e europeu do racismo que “remete logicamente ao aparecimento da ciência da biologia e da filosofia política liberal” (Guimarães, 2004, p. 11).

Antes dos anos setenta e já a partir dos estudos da UNESCO, o preconceito de cor era reconhecido, mas tratado apenas como “sobrevivência deslocada e não funcional”, um sintoma da incompletude da revolução burguesa, persistência do passado e metamorfose da figura do escravo (Guimarães, 2004, p. 20). De fato, é sobretudo nos anos oitenta que começaram a ser desenvolvidos, com uma perspectiva diferente, estudos sobre a questão da cor, da definição da cor e da classificação racial no Brasil, embora se torne evidente a dificuldade de definir a cor sem subordiná-la a outros fatores (chegando a utilizar o termo de *continuum racial*, proposto em 1989 por Patrícia Birman).

Essa dificuldade permanece até hoje nos debates recentes sobre o acesso às cotas e sobre a autodeclaração racial: uma parte do movimento negro afirma a necessidade de distinguir o uso da categoria “pardo” do uso da categoria “negro”, justamente para garantir o acesso ao sistema de cotas para aquelas pessoas que são *socialmente* percebidas como negras e que, por essa razão, sofrem mais com a discriminação racial.<sup>3</sup> O racismo brasileiro foi baseado na valorização de peles mais claras e outras características fenotípicas associadas aos europeus e este aspecto criou tensões e disputas no contexto das comunidades negras. De fato, no seu livro, Devulsky reafirma o aspecto apenas aparentemente recente desse debate e a longa construção de uma “competição entre negros claros e negros de pele escura”:

<sup>3</sup> Veja-se a discussão e a reflexão relacionadas à postagem intitulada “o que é autodeclaração racial e como fazê -la?”, do dia 20 de maio de 2024, no perfil pessoal da filósofa afro-brasileira Carla Akotirene: @carlaakotirene. O texto convida a refletir sobre o significado atribuído ao termo “pardo” pelo IBGE e sobre a diferença que existe entre pessoas pardas lidas ou racializadas como brancas e pessoas pardas lidas ou racializadas como negras. Neste sentido, Akotirene aponta para as falhas da categorização racial e para o impacto dessas falhas no sistema de ações afirmativas representadas pelas cotas públicas raciais. Por fim, salienta também que o termo “pardo” carregou muitas contradições e, por essa razão, muitas pessoas pardas preferem se autodeclarar como negras. E, explicitando a complexidade e a sensibilidade do tema, afirma: “Essa discussão sociológica, histórica e afetiva não alcançou a discussão do IBGE, por uma razão muito simples: ela não é palpável” (Akotirene, c2024).

Uma espécie de competição entre negros claros e negros de pele escura foi estimulada pelos proprietários de escravos e, posteriormente, mesmo após a abolição, com a persistência de certas vantagens vivenciadas por negros oriundos da mestiçagem, ela perseverou. Adentrando no seio das famílias, a introjeção do colorismo no modo como negros se relacionam trouxe efeitos deletérios no campo político e afetivo de sujeitos racializados. Repercutindo na estereotipização de negras e negros de maneira distinta, a sexualidade e o trabalho se estabeleceram como espaços únicos existenciais que aprisionam os corpos negros em uma espécie de camisa de força identitária da qual é difícil escapar. Esses arquétipos racializados surgiram, assim, para identificar negras claras e escuras de acordo com o que tradicionalmente se espera de sua existência, mesmo que pouco se identifiquem, ou que não se identifiquem de modo algum com esses estereótipos (Devulsky, 2021, edição *kindle*).

Lourenço, de forma semelhante, define a caracterização da cor como “estigma” considerado “defeito” e sobretudo como “facto racial por excelência” (Lourenço, 2018b, p. 357), dando a ela uma relevância absoluta na definição de racismo. Propondo uma análise que poderia estar mais próxima do movimento da Negritude francófona na década de 1930, distingue os diferentes e possíveis tipos de discriminação do dispositivo racial que acompanhou a escravidão das pessoas negras. E neste sentido fornece alguns exemplos explicativos:

Nada mais elucidativo que a diferença profunda entre a relação *branco-índio* e *branco-negro*. As razões pelas quais o índio não foi reduzido à condição de escravo com a mesma boa consciência com que o negro o foi são complexas. Mas a mais profunda é ainda *racial*. O homem branco sente-se próximo do índio. Não é por acaso que o *bom selvagem* é o ameríndio e não o negro. Rousseau e o abade Raynal são os herdeiros de toda uma literatura que a partir de Colombo atribui ao índio uma plenitude humana que ela não concede ao negro. O mais prodigioso argumento em matéria de argumento é o fornecido por Bartolomeu de Las Casas, «apóstolo» de índios, mas só tarde acordado para a inumanidade da condição escrava aplicada aos africanos. O mesmo poderíamos dizer em relação a António Vieira. Tudo se passa como se o *negro fosse escravo por definição* e nenhum argumento biológico, sociológico, histórico, religioso se pode aduzir senão um só: *a cor* (Lourenço, 2018b, p. 358).

A posição de Lourenço é interessante justamente por não se apresentar como uma elaborada análise sociológica – e não deve ser considerada neste sentido –, mas como robusta reflexão crítica baseada (também) nas incursões literárias e no uso da literatura como arquivo fundamental para uma interpretação do país. Não é por acaso que Lourenço cita as posições de Antonio Vieira em que, por múltiplas razões, existe um mecanismo de justificativa da escravização da população negra (veja-se o Sermão Décimo Quarto, do Rosário), diferente do discurso e das retóricas de defesa dos indígenas (veja-se o Sermão de Santo António aos peixes). Nem é um acaso que, no âmbito do discurso sobre a cor, escolhe *A carta do achamento* de Pero Vaz de Caminha para mostrar que, com a chegada dos colonizadores portugueses, transfere-se para o Brasil um paradigma racial que já explica o *status* específico que será reservado ao escravo negro:

Quem não se lembra da famosa passagem d'*A carta de Pêro Vaz de Caminha* relativa ao cabelo dos índios? O retrato do índio é tudo quanto há de encomiástico. O

português faz fraca figura ao lado dele se tomarmos à letra Caminha, e pouco custará, que as longas viagens não eram passeios de repouso. A referência a cabelo corredio tem na Carta uma função precisa – *dizer que os índios não são negros*. E esta qualidade vai manifestamente em par com o entusiasmo e a fraternização tão tocantemente evocados na célebre Carta (Lourenço, 2018b, p. 358).

De fato, se a literatura indianista do século XIX foi baseada na centralidade da imagem do indígena – embora estereotipada, fetichizada e instrumentalizada –, a figura do homem ou da mulher negra na história da literatura brasileira esteve por muito tempo ausente, escondida, invisibilizada, bem como relegada a um mero corpo escravizado. Nesse sentido, o indianismo romântico não encontraria suas raízes apenas nas configurações marcadas pelas exigências ideológicas pós-independência, mas também nessa visão idealizada permitida pela (não) marcação da cor (negra). Afirmação perturbadora que certamente dialogaria bastante com os estudos que focaram na configuração geral do negro (Duarte 2004; Proença Filho, 2006) ou na “cor de ausência” no contexto da literatura brasileira contemporânea (Dalcastagnè 2005, 2008, 2010). Estes estudos mostram a permanência da questão da cor nas representações literárias ao longo dos anos e até o século XXI.

A personagem do romance brasileiro contemporâneo é branca. Os brancos somam quase quatro quintos das personagens, com uma freqüência mais de dez vezes maior do que a categoria seguinte (negros). Em 56,6% dos romances, não há nenhuma personagem não-branca importante. Em apenas 1,6%, não há nenhuma personagem branca. E dois livros, sozinhos, respondem por mais de 20% das personagens negras (Dalcastagnè, 2005, p. 44).

A ênfase colocada na questão da cor, do preconceito contra o não branco conectados ao significado moderno do racismo, com base no sistema esclavagista no Brasil, tem também o mérito de permitir um vislumbre da questão do encobrimento do privilégio (branco) que se tornará um foco central dos estudos sobre a “branquitude”, desenvolvidos no Brasil sobretudo a partir dos anos oitenta. Cida Bento, um dos importantes nomes neste campo, no seu último livro *O pacto da branquitude*, fala de “lembranças encobridoras comuns” (Bento, 2022, p. 25) e de um necessário trabalho de inversão de perspetivas sobre a herança da escravidão no Brasil: “Fala-se muito na herança da escravidão e nos seus impactos negativos para as populações negras, mas quase nunca se fala na herança escravocrata e nos seus impactos positivos para as pessoas brancas” (Bento, 2022, p. 23). A autora confirma o papel que a cor, através da colonização, teve na constituição de uma dualidade excludente como base da autoidentificação branca:

Assim, foi no bojo do processo de colonização que se constituiu a branquitude. Os europeus, brancos, foram criando uma identidade comum que usou os africanos, negros, como principal contraste. A natureza desigual dessa relação permitiu que os brancos estipulassem e disseminassem o significado de si próprio e do outro através de projeções, exclusões, negações e atos de repressão (Bento, 2022, p. 29).

Eduardo Lourenço, além de escrever de maneira clara e enfática: “O Brasil é filho da escravidão”, inclui e nomeia o privilégio da cor em relação ao sistema da colonização: “Esta colonização, tal como se processou, só foi possível porque, em princípio, um abismo separava o homem português, o homem branco, do homem africano, o homem negro” (Lourenço, 2018b,

p. 356). Neste sentido, o filósofo convida a pensar com profundidade a abrangência da ideologia moderna da raça em conexão com a persistência de um preconceito de cor que alimentou (e alimenta) o racismo no Brasil, ancorado nas dinâmicas complexas criadas pela miscigenação, pela prática colonial do estupro das mulheres negras (Gonzalez, 1983; Nascimento, 2006; Carneiro, 2011) e também pelas políticas racistas pós-abolição, como a do branqueamento.

De fato, Lourenço conecta a crítica do paradigma miscigenado de Freyre à ideia subjacente (branca) ao horizonte de compreensão (branco) que ele esconde:

Acima de tudo – e cá encontramos as famosas e arbitrárias teorias de Gilberto – o Brasil é o paraíso da miscigenação. Subentende isto que a miscigenação seja um ideal negro, uma forma indiscutível de «compreensão» do negro enquanto negro. É evidente que, como historicamente se processou, não é a miscigenação um ideal negro, mas a prova suprema da alienação histórica e humana de uma raça, mesmo se admitirmos que malgrado essa origem negativa, a «astúcia da razão» ou simplesmente o bom senso dos homens, resultou um «bem» – o que é aliás racismo mascarado pois significa que um mestiço é pensado no horizonte branco. Toda a apologia miscigenante de Gilberto e seus adeptos banha nesta forma subtil – tão pouco afinal... – de exaltação do primado branco, quer dizer, de racismo (Lourenço, 2018e, p. 369).

As reflexões de Lourenço dos anos sessenta encontram uma confirmação no caminho a seguir das organizações negras brasileiras. Para mostrar a permanência e continuidade de um “paradigma racista da miscigenação compulsória” no Brasil, Abdias Nascimento, no livro *O quilombismo*, afirma que as práticas discriminatórias de controle da cor continuaram apoiadas numa hierarquia fundamentada nas tonalidades da cor da pele, o que se define por *pigmentocracia* (Nascimento, 2019, p. 339), retomando o termo cunhado por Alejandro Lipschütz, em 1944, para dar conta de um sistema racial baseado no fenótipo, especialmente a cor da pele, e estabelecido na América Latina durante a colonização (Lipschütz, 1944). Citando Anani Dzidzienyo, Nascimento afirma que a pigmentocracia no Brasil pode ser definida como um dispositivo de dominação, aparentemente menos rígido e separatista que porém, “atinge sem tensão os mesmos resultados que as sociedades abertamente racistas” (Dzidzienyo, 1971, p. 14). Desse modo, o autor enfatiza sobretudo a extrema eficacidade desse sistema de opressão: “Ou seja, quanto menos conflito racial, mais eficiente o racismo” (Nascimento, 2019, p. 340).

Já nos anos sessenta, Eduardo Lourenço intuiu essa “eficácia” e a abrangência do tema do racismo, colocando a centralidade da questão da cor, que alimentou as reflexões do movimento Negro, de intelectuais negros como Abdias Nascimentos, de feministas negras como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. Essa questão foi também fundamental para a mudança do sistema de classificação racial no Brasil a partir de 1991, para os debates contemporâneos sobre as cotas e para a percepção dos significados da autodeclaração racial na sociedade brasileira atual. Além disso, ao criticar Freyre já na década de 1960, Lourenço vislumbrou a influência problemática de análises que, sob o pretexto de apresentar interpretações do processo de formação do Brasil, mais tarde se transformariam no que o sociólogo Jessé Souza chama de “culturalismo racista das elites brasileiras” (Souza, 2015).

## Pensar o racismo como impensado

A categoria-imagem lourençiana de “impensado” poderia ser empregada para descrever o pensamento crítico sobre o racismo no Brasil. A emergência do conceito de impensado dá-se a partir da década de 1970, no quadro do pós-25 de Abril e da reflexão profunda de Eduardo Lourenço sobre a figura e o mito de Salazar. O impensado se torna referência direta no texto “O fascismo nunca existiu” (1976) e, mais tarde, em “Do Salazarismo como nosso impensado. Divagação anacrônica ou ainda não” (1988), que vê até mesmo no título sua evocação. Esse conceito tem, como outros conceitos empregados por Lourenço, profundas raízes filosóficas e psicanalíticas. O impensado exige, paradoxalmente, um pensamento profundo conjunto a um exercício de autognose e interpretação capazes de dar visibilidade a um objeto ou problema, tornado invisível, e ao mecanismo de negação interpretativa que o torna invisível. O impensado não é, portanto, aquilo que se opõe ao pensamento, mas aquilo que o permite e alimenta na sua forma mais aguda e visceral. Logo, a força dessa categoria, “decorre, por um paradoxo só verbal, da possibilidade de o crítico intuir e, portanto, poder pensar o impensado” (Vecchi; Calafate Ribeiro, 2023, p. 116). Nesse sentido, é possível afirmar que Lourenço, pensador branco e europeu – aspecto não irrelevante ou secundário –, intuiu e desvelou, precocemente, um pensamento outro ou recalcado no contexto inapreensível de um Brasil que, por um lado, estava ancorado ao mito da integração social e harmonia racial, por outro, estava preso na armadilha da visão marxista sobre o preconceito racial.

Nesta direção, é bastante relevante o exercício de desafio e de força presente na forma linguística que Lourenço escolhe. Como apontam Vecchi e Calafate Ribeiro, a “enfase terminológica corresponde a uma acentuação da força assertiva do discurso” (Vecchi; Calafate Ribeiro, 2023, p. 119). De fato, tanto as palavras afiadas contra Freyre e a provocação da linguagem quanto as perguntas incomodas na construção da argumentação – “A questão, porém, continua de pé: porquê o negro?” (Lourenço, 2018b, p. 357) – contribuíram para denunciar a operação de mistificação e de encobrimento do pensamento sobre o racismo. O exercício não é puramente retórico, mas responde a uma exigência crítica. Em geral, a irreverência, a incisividade e a ironia pontuam as reflexões de Lourenço – lembro, por exemplo, a afirmação significativa contida em *Carta para Camila* acerca do conceito de “hiperidentidade”: “Hiperidentidade, sob a minha pluma, é pura ironia, tão pura que, efectivamente, muitos leitores a tomaram à letra” (Lourenço, 2018, p. 317). O resultado é, ao mesmo tempo, vivaz, profundo e transformativo: a desmontagem e crítica do presente é motivada pelo objetivo de reorientar destinos e percursos coletivos.

Todavia, além da postura e da escrita de Lourenço, para ele, a experiência e a presença se tornaram fundamentais para o trabalho de interpretação. Falando do Brasil, daquele período vivido no Brasil, na “contemplação das ruínas brasileiras do império português” (Vecchi; Calafate Ribeiro, 2023, p. 32), Lourenço escreve, em um texto de 1961, que para conhecer o Brasil é preciso ter estado lá, tê-lo visto ao vivo. Ainda hoje, olhando para o caminho do pensamento brasileiro e para as análises de Lourenço sobre o Brasil dos anos sessenta, é imensa e surpreendente a profundidade do seu entendimento dessa realidade, em apenas poucos meses deste Brasil “visto ao vivo”.

Por tal razão, as contribuições de Lourenço, que sintetizam o esforço de compreender o Brasil, podem e devem ser melhor investigadas e colocadas em diálogo com outros pensamentos radicais que assumem a permanência dos legados colonizadores no presente.

## Referências

- AKOTIRENE, Carla. O que é autodeclaração racial e como fazê-la? [s.l.] 20 maio 2024. Instagram: @carlaakotirene. Disponível em: [https://www.instagram.com/p/Carps6\\_LmoA/?igsh=M3g5b2EzNGRwenRl](https://www.instagram.com/p/Carps6_LmoA/?igsh=M3g5b2EzNGRwenRl). Acesso em: 15 mar. 2025.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo. São Paulo: Editôra Anhembi, 1955.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BIRMAN, Patrícia. *Construção da negritude*: notas preliminares, em cativeiro e liberdade. Rio de Janeiro: UERJ, 1989.
- BOTO, Carlota; CRUZEIRO, Maria Manuela. O desafio de Eduardo Lourenço à cultura brasileira. *Jornal da USP*, São Paulo, v. 3, 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/o-desafio-de-eduardo-lourenco-a-cultura-brasileira/>. Acesso em: 02 fev. 2024.
- BUENO, Luís. Oropa, França, Bahia: regionalismo e provincianismo em Eduardo Lourenço. In: SILVESTRE, Osvaldo Manuel (org.). *Eduardo Lourenço: um tempo brasileiro breve, mas duradouro*. Guarda: Âncora Editora, 2024, p. 45-56.
- CARDOSO, Fernando Henrique. Um livro perene. In: FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003. p. 19-28.
- CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- COROSSACZ, Valeria Ribeiro. *Razzismo, meticciano, democrazia razziale*: le politiche della razza in Brasile. Soveria Mannelli: Rubettino, 2005.
- DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, [s. l.], n. 26, p. 13-71, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9077>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- DALCASTAGNÈ, Regina. Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, [s. l.], n. 31, p. 87-110, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9434>. Acesso em: 15 fev. 2025.
- DALCASTAGNÈ, Regina. A cor de uma ausência: representações do negro no romance brasileiro contemporâneo. *Afro-Hispanic Review*, v. 29, n. 2, p. 97-108, 2010. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41349343>. Acesso em: 10 jan. 2025.
- DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo*. São Paulo: Editora Jandaira, 2021.
- DUARTE, Eduardo de Assis. O negro na literatura brasileira. *Navegações*, v. 6, n. 2, p. 146-153, 2004.
- DZIDZIYENO, Anani. *The Position of Blacks in Brazilian Society*. London: Minority Rights Group, 1971.
- FILHO, Domício Proença. A trajetória do negro na literatura brasileira. *Estudos avançados*, v. 18, n. 50, p. 161-193, 2004.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje – ANPOCS*, Brasília, v. 2, p. 223-245, 1983.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Racismo e antirracismo no Brasil. *Novos Estudos*, n. 43, p. 26-44, 1995.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Preconceito de cor e racismo no Brasil, *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 47, n. 1, p. 9-43, 2004.

LOURENÇO, Eduardo. A miragem brasileira. Entrevistador: Rui Moreira Leite. *Revista Mineira de Letras*, Belo Horizonte, n. 171, p. 296, maio/ago. 2009. Disponível em: <https://www.eduardolourenco.com/biografia/1958-Brasil.html>. Acesso em: 26 jan. 2025.

LOURENÇO, Eduardo. Carta para Camila. In: LOURENÇO, Eduardo. *Tempo brasileiro: fascínio e miragem*. Obras Completas IV. Coordenação, introdução e notícias biobibliográficas de Maria de Lourdes Soares. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2018a. p. 313-317.

LOURENÇO, Eduardo. A propósito de Freyre (Gilberto). In: LOURENÇO, Eduardo. *Tempo brasileiro: fascínio e miragem*. Obras Completas IV. Coordenação, introdução e notícias biobibliográficas de Maria de Lourdes Soares. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2018b. p. 349-354.

LOURENÇO, Eduardo. Racismo e colonização I. In: LOURENÇO, Eduardo. *Tempo brasileiro: fascínio e miragem*. Obras Completas IV. Coordenação, introdução e notícias biobibliográficas de Maria de Lourdes Soares. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2018c. p. 355-359.

LOURENÇO, Eduardo. Racismo e colonização II. In: LOURENÇO, Eduardo. *Tempo brasileiro: fascínio e miragem*. Obras Completas IV. Coordenação, introdução e notícias biobibliográficas de Maria de Lourdes Soares. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2018d. p. 359.

LOURENÇO, Eduardo. O Brasil e a África ou a ilusão materna dos portugueses. In: LOURENÇO, Eduardo. *Tempo brasileiro: fascínio e miragem*. Obras Completas IV. Coordenação, introdução e notícias biobibliográficas de Maria de Lourdes Soares. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2018e. p. 366-369.

LOURENÇO, Eduardo. *Do colonialismo como nosso impensado*. Lisboa: Gradiva, 2024.

LIMA, João Thiago. *Falar sempre de outra coisa*. Ensaios sobre Eduardo Lourenço. Guarda: Âncora, 2013.

LIPSCHÜTZ, Alejandro. *El indoamericanismo y el problema racial en las Américas*. Santiago: Nascimento, 1944.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006. p. 93-97.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*: documentos de uma militância pan-africanista. São Paulo: Perspectiva, 2019.

RIBEIRO, Margarida Calafate; VECCHI, Roberto. *Eduardo Lourenço*: uma geopolítica do pensamento. Porto: Edições Afrontamento, 2023.

SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira*: ou como o país se deixa manipular pela elite. São Paulo: Leya, 2015.

RUSSO, Vincenzo. Eduardo Lourenço e le mitologie culturali luso-brasiliane in contrappunto. *Rivista di Studi Portoghesi e Brasiliani*, v. XXV, p. 9-23, 2023. DOI: <https://dx.doi.org/10.19272/202302701001>. Acesso em: 15 fev. 2025.

VALLE, Camila do. Duas entrevistas inéditas de Eduardo Lourenço. *Iberografias*, n. 14, p. 183-188, 2018.

VALLE, Camila do. *Diante da morte de um corpo – uma tentativa de obituário*. Disponível em: <http://nova-cartografiasocial.com.br/diante-da-morte-de-um-corpo-uma-tentativa-de-obituario/>. Acesso em: 5 fev. 2023.

VECCHI, Roberto. Eduardo Lourenço, o Brasil e a construção do tempo português. In: SILVESTRE, Osvaldo Manuel (org.). *Eduardo Lourenço: um tempo brasileiro breve, mas duradouro*. Guarda: Âncora Editora, 2024. p. 25-32.

VECCHI, Roberto. Eduardo Lourenço, a casa perdida e o Brasil: uma outra semântica do tempo histórico. *Iberografias*, v. 19, p. 245-252, 2023.

VIEIRA, Padre Antonio. *Sermões*. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.